

Revista interdisciplinar
de Ciencias de
la Comunicación
y Humanidades

omunicación
ψhombre

ENERO 2017

ESTUDIO PUBLICADO EN

NUEVAS FORMAS DE COMUNICACIÓN POLÍTICA II

Nº 13 DE LA REVISTA COMUNICACIÓN Y HOMBRE

Actualidad de Francisco Suárez, en el cuarto centenario de su óbito (1617-2017)

PRIETO LÓPEZ, Leopoldo José

*Universidad Francisco de Vitoria y
Universidad Eclesiástica San Dámaso
Madrid, España*



Universidad
Francisco de
Vitoria

UFV Madrid

Actualidad de Francisco Suárez, en el cuarto centenario de su óbito (1617-2017)

Francisco Suárez today, on the fourth centenary
of his death (1617-2017)

El artículo quiere rendir un homenaje al Doctor Eximio en el cuarto centenario de su óbito. Ésta efemérides coincide felizmente con el interés creciente que viene experimentando la figura de Suárez, pensador metafísico, jurídico y político, en los últimos años, debido en buena medida a la constatación del papel jugado por su obra en la decisiva coyuntura histórica de la transición de la Edad Media al mundo moderno. El artículo analiza brevemente algunos campos de la reflexión suareciana: la relación entre fe y razón en las *Disputationes metaphysicae*; la noción de ley en el *De legibus* y las ideas de soberanía popular y democracia en la *Defensio fidei*.

PALABRAS CLAVE: razón-fe, ley, soberanía popular, democracia

The article's aim is to pay tribute to the eminent doctor on the fourth centenary of his death. This anniversary happily coincides with the growing interest that is currently being enjoyed by the figure of Suárez, the metaphysical, legal and political thinker, over these last few years, due largely to increased awareness of the key role that his work played in the historic juncture of the transition from the Middle Ages to the modern world. The article briefly analyses some areas of 'Suárezian' thought: the relationship between faith and reason in *Disputationes metaphysicae*, the notion of law in *De legibus* and the ideas of popular sovereignty and democracy in *Defensio fidei*.

KEY WORDS: reason-faith, law, popular sovereignty, democracy

1. Introducción

En 1917, con ocasión del tercer centenario de la muerte del padre Francisco Suárez decía el estudioso jesuita A. Pérez Goyena en el estilo algo ampuloso de la época:

"El lunes 25 de septiembre de 1617, en la casa profesa de San Roque, de Lisboa, entregaba su alma a Dios el P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús. Excelentísimo por su virtud y excelentísimo por su saber, se le ha considerado como el príncipe de los teólogos jesuitas, gloria incomparable de España y uno de los paladines más notables de los derechos de la Iglesia católica" (PÉREZ GOYENA, 1917: 11)

Ante la envergadura de la personalidad filosófica, teológica y jurídica de Suárez –proseguía Pérez Goyena– “no podemos dejar dormir en la noche del olvido y del silencio el tercer centenario de la muerte de este hombre extraordinario” (PÉREZ GOYENA, 1917: 11). Por ello, la revista *Razón y fe*, en la que Pérez Goyena escribía, dedicó diversos artículos en conmemoración de dicha efemérides suareciana. Uno de ellos, cuyo título sonaba así, “Cátedras de Suárez en las Universidades de España”, recordaba que “el P. Suárez ha sido el único teólogo español, del que hubo cátedras en las tres Universidades españolas más principales de la antigüedad: en las de Salamanca, Alcalá y Valladolid” (PÉREZ GOYENA, 1917: 11).

En 1946, E. Gómez Arboleya dedicaba un homenaje al Doctor Eximio con su *Francisco Suárez, SI* en la cercanía del cuarto centenario de su nacimiento. Decía Gómez Arboleya:

“Es necesario decirlo de una vez para siempre y sin vacilaciones: en el amplio horizonte de la sabiduría europea, la figura de Francisco Suárez es digna de ocupar con pleno derecho uno de los puestos destacados, y compararse, circunscribiéndonos a la Escuela, con aquella poderosa y grave del Aquinatense o con la otra torturada y aguda de Juan Duns Escoto, el Doctor sutil. Pues sí es seguro que ambos le superan en originalidad, no lo es menos que nuestro Eximio puede ostentar también prestancia, apoyada en singulares motivos: su *vocación sistemática* nueva y su *sensibilidad para el legado histórico*. Ojos miopes le han calificado de ecléctico [...] Pero lo que nos ofrece no es, por estos motivos, enciclopedia o resumen, ni erudición o historia, sino algo que quizá con frase demasiado moderna llamaría el sistema escolástico de la verdad histórica” (GÓMEZ ARBOLEYA, 1946: XI-XII).

En su alabanza de Suárez Gómez Arboleya se manifestaba en deuda con Xabier Zubiri, Pedro Laín y con la Universidad de Granada, que nombrándolo Director de la Cátedra Suárez le obligaba a dedicarse más intensamente a la tarea de estudiar y difundir el legado doctrinal del Doctor Eximio (Cf. GÓMEZ ARBOLEYA, 1946: XIII).

Más adelante, celebrando el cuarto centenario del nacimiento del *Doctor Eximio*, E. Pita llamaba la atención sobre algunos de los méritos intelectuales de Suárez, de entre los cuales destacaba la importancia del pensamiento jurídico internacional de Suárez, quien “con justo título es considerado como el verdadero fundador del ideal de la Sociedad de las Naciones, en su célebre tratado de *Las Leyes y Dios Legislador* [...], donde el Doctor Granadino desarrolla su concepción de la *comunidad internacional*” (PITA, 1949: 569). Posteriormente mostraba Pita lo que en su opinión era la aportación de Suárez a la filosofía cristiana. En efecto, a partir de los fundamentos aportados por Aristóteles, Tomás de Aquino habría *ajustado y perfeccionado el aristotelismo por medio de una metafísica de la creación* y Suárez habría conferido a esa filosofía cristiana una actualización y un nuevo desarrollo. Los grandes principios de la filosofía cristiana resultante eran cuatro, en opinión de E. Pita: a) la objetividad del ser, b) el descubrimiento de la estructura acto-potencia como explicación del ser y del devenir, c) la posibilidad de alcanzar por vía analógica el conocimiento de algunos aspectos

de Dios, d) la transcendencia de Dios respecto del mundo (Cf. PITA, 1949: 569). Para cerrar su conferencia afirmaba Pita: “Sea, pues, ésta nuestra conclusión final: en la construcción de la catedral de la filosofía cristiana *Aristóteles* ha aportado el *material*; *Santo Tomás* le ha dado el sentido de filosofía *cristiana* por su eje central de la metafísica de la creación; y *Suárez* ha traído el *espíritu del dinamismo vital*, por el que el tomismo perennemente se incrementa y renueva” (PITA, 1949: 574).

En un tono bien distinto de las alabanzas propias de las conmemoraciones y efemérides, dos autores de enorme talla intelectual han mostrado el valor y actualidad de Suárez. Se trata de Martin Heidegger y Xavier Zubiri, tras cuyas observaciones sobre la importancia indiscutible de la obra filosófica de Suárez no ha dejado de crecer el interés por ella. En este sentido advertía Heidegger en *Ser y tiempo* (1927) que con las *Disputationes metaphysicae* se había operado el trasvase de la *vieja ontología griega* a la *moderna filosofía trascendental* e incluso hasta la misma *Ciencia de la lógica* de Hegel (Cf. HEIDEGGER, 1989: 32). Unos años después, en 1935, Zubiri ponderaba en un sentido semejante, pero mucho más matizado, el papel desempeñado por Suárez en la historia del pensamiento en general. Merece la pena reproducir el texto de Zubiri. Decía, en efecto, así:

“Desde sus más antiguas direcciones árabes y cristianas hasta el giro nominalista que adoptó francamente en el siglo XIV, y revistió caracteres inundatorios en el XV y XVI, no ha dejado escapar Suárez ninguna idea u opinión esencial de la tradición filosófica. Pero no se trata de un simple repertorio. La *sistematización* a que ha sometido estos problemas, y su originalidad al repensarlos, han traído como consecuencia que el pensamiento antiguo continúe en el seno de la naciente filosofía europea del siglo XVII y haya entregado a ella muchos de los conceptos sobre los que se halla asentada. Sólo el desconocimiento de Suárez y de la Escolástica ha podido llevar alguna vez al ánimo de los historiadores la convicción de que aquéllos han sido creaciones absolutamente originales del idealismo moderno. La influencia de Suárez ha sido, en este sentido, enorme. Cada vez transparece el hecho con mayor claridad y se iluminan nuevos aspectos suyos. Por lo demás, es ya archisabido que las *Disputationes* de Suárez han servido como texto oficial de filosofía en casi todas las Universidades alemanas durante el siglo XVII y gran parte del XVIII. Todo ello hace de Suárez un factor imprescindible para la intelección de la filosofía moderna” (ZUBIRI, 1935: 127-128).

Así pues, según Heidegger y Zubiri, Suárez es uno de los grandes artífices del trasvase del pensamiento antiguo en la naciente filosofía europea del siglo XVII. Éste es, en última instancia, el motivo principal de la modernidad y actualidad de la filosofía de Suárez, cuyas nociones de *entidad* y de *realidad*, fuertemente inspiradas en Escoto, según L. Honnfelder, se han proyectado en autores como Descartes, Leibniz, Wolff, Kant, Hegel, Husserl, e incluso Peirce (cf. Honnfelder, 1990: ix-xxiii), dando origen a un poderoso influjo de Suárez sobre la antropología, la filosofía jurídica y la filosofía política modernas.

Pero pasemos a exponer un sucinto apunte biográfico de Suárez.

2. Apunte biográfico

Francisco Suárez nació el 5 de junio de 1548 en Granada, cincuenta y dos años después de que, tras las *Capitulaciones de Santa Fe*, la ciudad pasara de nuevo a la España cristiana. Segundo de los ocho hijos del matrimonio de Gaspar Suárez y Antonia Vázquez de Utiel, a la edad de 10 años, en vista de su disposición al recogimiento y al estudio, fue encaminado a la vida eclesiástica. En el momento de elección de la universidad sus padres estimaron preferible enviarlo a la prestigiosa Universidad de Salamanca, la más renombrada entonces en España, en vez de retenerlo junto a sí en la Universidad de Granada, recientemente fundada por Carlos V. Así, a la edad de 13 años, ingresó Francisco Suárez en la Facultad de Derecho de Salamanca. El estudio del derecho dejará una huella profunda en él, que se manifestará más tarde en el *De Legibus*.

A los 16 años, en 1564, junto a otros estudiantes de la Universidad, solicita el ingreso en la naciente Compañía de Jesús. Pero de entre todas las solicitudes la de Suárez fue la única rechazada. La razón de la negativa no fue la falta de virtud, sino, sorprendentemente, según el juicio de los superiores, la carencia del talento necesario para afrontar con éxito los estudios propios de la Orden. Habiendo iniciado demasiado temprano los estudios jurídicos, sus resultados no habían sido brillantes. Con todo, las insistentes peticiones de admisión del joven Suárez terminaron por mover la balanza a su favor. Fue entonces enviado a Medina del Campo para realizar el noviciado. Después de probada la madurez del adolescente a sólo tres meses del ingreso en el noviciado, con 17 años de edad, fue enviado a Salamanca a comenzar los estudios de filosofía, en los que de nuevo volvió a experimentar dificultades. Tales fueron los problemas encontrados, que solicitó a los superiores la renuncia a los estudios filosóficos, lo que, si hubiera sido concedido, habría supuesto la renuncia al sacerdocio y la permanencia en la Orden en calidad de *hermano coadjutor* o lego. Pero de improviso cambiaron las tornas y el joven Suárez, por un favor atribuido por él mismo a la Virgen María, pasó de ser el alumno rezagado al más aventajado de entre sus compañeros jesuitas.

Tras los años de estudio de la filosofía, dio comienzo a la teología a la edad de 19 años. Todavía bajo el impulso renovador a los estudios de Teología impreso en Salamanca por Francisco de Vitoria, Suárez comenzó la teología bajo la guía de un discípulo de Vitoria, Juan Mancio de Corpus Christi, dominico como éste y seguidor de Tomás de Aquino y Cayetano. Terminados los estudios de Teología a la edad de 22 años, fue destinado durante cuatro años a la enseñanza de la filosofía a los jesuitas de Salamanca y Segovia. Posteriormente le fue asignada la enseñanza de la teología primero en Valladolid, todavía entre jesuitas, como comentador de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino. Finalmente en 1579, a la edad de 30 años, fue llamado a Roma para ocupar la cátedra de teología del Colegio Romano, donde

encontró y tuvo como compañeros a Bellarmino y Clavio, entre otros.

Permaneció en Roma cuatro años. Pero a la debilidad de su condición física, se unía un clima que poco conveniente a su salud resquebrajadora. Los superiores determinaron entonces un cambio con el profesor de teología de Alcalá de Henares, Gabriel Vázquez. Tras cinco años de enseñanza teológica en Alcalá, en 1590, comenzó, a ruegos de los superiores y compañeros, la publicación de su voluminosa obra escrita, que en la edición de L. Vives llega a veintiséis volúmenes. Su primera obra fue un comentario a las 26 primeras cuestiones de la *tertia pars* de la *Suma teológica* de santo Tomás, al que puso por título *Tractatus de Verbo Incarnato*. La obra fue un completo éxito. Dos años más tarde publicó otra obra, que era continuación de la temática cristológica, titulada *De mysteriis vitae Christi*. En 1593 Suárez fue destinado a la Universidad de Salamanca. Allí, en 1595 publicó la tercera parte del comentario a la *tertia pars* de la *Suma teológica*. Y dos años más tarde, en 1597, año memorable para la historia de la filosofía, fueron publicadas las *Disputationes metaphysicae*.

Pero su fama y su notoriedad como teólogo y filósofo para entonces ya habían llegado a la corte. Felipe II, que extendía ahora su dominio también a Portugal, le encomendó la primera cátedra de teología de la Universidad de Coímbra. Aunque Suárez presentó al rey las razones que lo disuadían de aceptar la cátedra, el rey, después de un cierto tiempo, lo obligó a aceptar. Así, Coímbra, donde terminó sus días, se convirtió en la Universidad desde la que Suárez irradió al mundo su pensamiento jurídico y político.

3. Las *Disputationes metaphysicae*: la relación de filosofía y teología

Como hemos comentado, la primera obra publicada por Suárez fue un comentario a la *tertia pars* de la *Suma teológica* del Aquinate. Esta obra, a la que nuestro autor dará el título *Tractatus de Verbo Incarnato*, era el fruto de las lecciones de cristología impartidas en Alcalá en los años 1584 y 1585. En la disutación séptima, sección tercera de esta obra explica Suárez, a propósito de lo que constituye el término propio de la Encarnación, que es imprescindible determinar con precisión el sentido de términos tales como *subsistencia* e *hipóstasis*. Advertía que lo que en latín se dice *subsistencia*, en griego se dice *hipóstasis*. Por ello, para esclarecer el sentido de estos términos, era necesario abordar dicha cuestión en una disputa que, dedicada al estudio de la esencia, existencia y subsistencia de la criatura, se había de añadir al final de esta obra. Sin embargo, el opúsculo planeado, que debería llevar por título *De essentia, existentia et subsistentia*, nunca fue llevado a término. La razón de ello no es difícil de averiguar. La consideración detallada de estas altas nociones metafísicas terminó exigiendo de nuestro autor la interrupción del comentario teológico de la Encarnación, para que la discusión metafísica, emprendida con una finalidad propedéutica a la teología, no interfiriera en la explicación de los misterios de la fe. Así, para no entorpecer con prolijas

disquisiciones metafísicas sus estudios teológicos, decidió Suárez escribir separadamente la parte de metafísica que se requería como fundamento para el estudio del misterio de la Encarnación (cf. ITURRIOZ, 1949: 28). Ya en la segunda edición del *Tractatus de Verbo Incarnato* advertía de nuevo el pensador granadino: “Donde el latín emplea la voz *subsistentia*, en griego se usa ὑποστάσις, términos de los cuales, así como de sus respectivas etimologías, se dirá más en las *disputaciones metafísicas*, que dentro de poco daremos a la luz pública” (*in disputationibus metaphysicis, quas propediem in lucem dabimus*) (SUÁREZ, 1860: 311). El cambio de plan ya estaba decidido.

El cambio, pues, es evidente: de lo que iba a ser una breve disputa, adjunta a una obra teológica, pasó Suárez a elaborar un tratado independiente, completo y sistemático de metafísica que resultará ser nada menos que las *Disputationes metaphysicae*. No deja de ser interesante el dato, sobre todo para la teología, de que en la génesis del primer tratado sistemático de metafísica de Occidente, como son las *Disputationes metaphysicae*, se encuentren unos argumentos de naturaleza teológica, y más en concreto cristológica. El proyectado opúsculo *De essentia, existentia et subsistentia*, pensado como instrumento auxiliar de la explicación de la ontología de Cristo, terminó dando origen a una obra monumental de la historia del pensamiento.

Más adelante, en la tercera edición del *Tractatus de Verbo Incarnato*, Suárez mismo retorna sobre el *cambio de plan*. El motivo de éste no era otro que, dependiendo la exposición rigurosa de esta materia “de tres cuestiones metafísicas, hemos juzgado deber relegar[la] a una obra propia sobre la ciencia metafísica, que, según espero, publicaremos en breve, en la cual intentaremos declarar y persuadir de todos los principios metafísicos que tanto en éste como en otros libros teológicos suponemos” (*exacta huius dubii expositio pendet ex tribus metaphysicis quaestionibus, quas, ne huius materiae cursum impedirent, in proprium metaphysicae scientiae opus remittendas duximus, in eoque omnia metaphysica principia, quae tam in hoc, quam in aliis Theologicis libris supponimus, declarare et persuadere conabimur*) (SUÁREZ, 1860: 361). Con ello conocemos ya el destino del opúsculo, que proyectado con fines aclaratorios del tratado de la Encarnación, terminó convirtiéndose en las *Disputationes metaphysicae*, cuya publicación tuvo lugar en 1597 en Salamanca en la imprenta de los hermanos Juan y Andrés Reanut.

Las indicaciones proporcionadas por Suárez en el *Tractatus de Verbo Incarnato* sobre el estudio preliminar de las cuestiones metafísicas supuestas por la teología se ven, por su parte, plenamente confirmadas en las *Disputationes metaphysicae*. La continuidad perfecta entre el inconcluso opúsculo *De essentia, existentia et subsistentia* y las *Disputationes metaphysicae* se manifiesta con claridad ya desde la primera frase de esta obra. Dice así nuestro autor:

“Como es imposible que llegue a ser buen teólogo quien antes no ha sentado sólidamente los fundamentos de la metafísica, por lo mismo he creído importante, cristiano lector, ofrecerte pre-

viamente esta obra que, debidamente elaborada, pongo ahora en tus manos, antes de escribir los *comentarios teológicos*, de los que parte vieron ya la luz, parte me esfuerzo en terminar lo antes posible, con la gracia de Dios" (SUÁREZ, 1861: *Ratio et discursus totius operis ad lectorem*).

La mención de los *comentarios teológicos* es una clara referencia a las cuestiones de naturaleza cristológica del comentario de la *tertia pars* que habían debido ser interrumpidas.

Si, como Suárez dice, "es imposible llegar a ser un buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de la metafísica", es manifiesta la oportunidad de la interrupción de los *comentarios teológicos*, haciéndolos preceder *a modo de introducción* de una obra de metafísica. Con todo, por ahora Suárez ha sentado únicamente el principio de "la necesidad de la precedencia del estudio de la filosofía para la teología", pero no nos ha dado su justificación. Por tanto, es menester preguntarse por qué es imposible ser un buen teólogo sin conocer la metafísica.

La justificación de este principio la expone nuestro autor sin demora. "Cada día, sin embargo, veía con más claridad cómo la Teología sobrenatural y divina precisa y exige ésta natural y humana" (SUÁREZ, 1861: *Ratio et discursus totius operis ad lectorem*). En otros términos, en el cultivo de estas dos ciencias, la teología sobrenatural y la metafísica, corresponde a ésta situarse en el inicio y servir a aquélla, porque debiendo ser "nuestra filosofía [...] *cristiana* y *sierva* de la Teología divina", conviene que sea expuesta con anterioridad. Así pues, la filosofía debe ser expuesta antes de adentrarse en el estudio de la teología. Pero por qué esto debe ser así no lo ha dicho aún Suárez. ¿Por qué, pues, es *de necesidad* que "el estudio de la filosofía preceda a la teología"?

Es necesario avanzar por entre las páginas iniciales de la *Disputationes metaphysicae* para hallar una respuesta a estas preguntas. La justificación se encuentra en el *Proemio*, donde se expone una justificación pormenorizada de dicha cuestión. La posición de Suárez en realidad no es nueva, sino que retoma la vieja cuestión de la relación entre razón y fe. Suárez asume implícitamente la doctrina anselmiana de la teología como "la fe que busca la inteligencia" (*fides quaerens intellectum*) en su concepción de la relación entre teología y metafísica. Teología y metafísica (o filosofía) no son otra cosa que el desarrollo y la elaboración sistemáticos de la fe y la razón. Pero con una salvedad, a saber, que si la filosofía es el desarrollo sistemático únicamente de la razón, la teología no lo es únicamente de la fe, si, como reza el principio anselmiano, exige la presencia de la razón. Por tanto a la fe interesa positivamente asumir en su interior la filosofía (eso y no otra cosa es la teología), de la que recibe al menos dos *servicios*: la elaboración sistemática del dato sobrenaturalmente revelado y la penetración racional en el mismo, en la medida de lo posible a la razón del cristiano, que es una razón impulsada e iluminada por la fe. Dicho brevemente: la fe puede darse sin la razón (como ocurre en el *fideísmo*), pero no la teología. La filosofía, por tanto, entendida como elaboración sistemática de la razón, pertenece intrínsecamente al patrimonio de la teología.

Ésta, y no otra, es la razón de la *necesidad* de la precedencia de la filosofía sobre la teología.

En síntesis la respuesta de Suárez se reduce a lo siguiente. Como quiera que la “teología divina y sobrenatural” se alimenta de la revelación divina como de su fuente, pero no se limita a ella, antes bien añade a su caudal la luz de la razón, la cual como un ministro o servidor se esfuerza en ilustrar racionalmente las verdades reveladas, es, pues, *de necesidad* que el teólogo se halle instruido en el conocimiento de aquella ciencia, la metafísica, que ocupa el primer lugar en el concierto de las ciencias humanas. Dos razones ulteriores propone Suárez en confirmación de lo anterior. La primera es que la metafísica “es la [ciencia] que más se acerca al conocimiento de las cosas divinas”; y la segunda es que es precisamente ella, la metafísica, “la que explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las cosas y que, en cierto modo, sustentan y mantienen toda ciencia” (SUÁREZ, 1861: *Proemio*).

Ahora tenemos, por tanto, la razón cumplida de por qué “es *imposible* que sea buen teólogo quien antes no ha sentado sólidamente los fundamentos de la metafísica”. Antes hemos hablado positivamente de *necesidad* de la precedencia de la filosofía sobre la teología. Ahora lo hacemos negativamente hablando de *imposibilidad*. Así pues, de la intrínseca relación que, según Suárez, une teología y filosofía (o metafísica) se sigue la imposibilidad de “tratar aquellos divinos misterios con la dignidad que les corresponde” sin el *servicio* y la ayuda de la metafísica, pues “se hallan de tal forma trabadas estas verdades y principios metafísicos con las conclusiones y discursos teológicos, que si se quita la ciencia y perfecto conocimiento de aquellos, tiene necesariamente que resentirse también en exceso el conocimiento de estos” (SUÁREZ, 1861: *Proemio*).

Suárez ha justificado con filosófica precisión el principio según el cual “la filosofía debe preceder necesariamente a la teología”. Además, de este modo ha mostrado tanto la oportunidad de la interrupción de los *Comentarios teológicos* de la *Suma teológica* como la extraña aventura del *cambio de plan* de un breve opúsculo de propedéutica de la cristología que terminó convirtiéndose en la obra magna que son las *Disputationes metaphysicae*.

4. El *De legibus* y el concepto de ley

Durante los años de su magisterio conimbricense Suárez trató acerca de las más diversas cuestiones teológicas y canónicas. En 1602 publicó el *De poenitentia*, que resultó un volumen *desmedidamente extenso* (*insanae magnitudinis*), como reconoció el propio Suárez. En 1603, a su vez, publicó un tratado, el *De censuris*. Cuatro años después, en 1607, salía a la luz una respuesta al uso fraudulento que la República de Venecia había hecho del *De Censuris* en la polémica que dirimía contra Roma. La nueva obra, que se titulaba *De immunitate ecclesiastica a Venetiis violata*, fue enviada a Pablo V y agradecida por éste como la obra de un *teólogo eximio y pío*, de donde procede para la historia el apelativo de Suárez como *Doctor Eximius et pius*.

En 1612 se publicó una obra decisiva para la filosofía jurídica con el título de *Tractatus de*

legibus ac Deo legislatore. La obra contiene un concepto de ley que todas las generaciones de juristas han estudiado con detalle. Frente a santo Tomás, para quien la ley se define a partir de cuatro elementos típicos como “una ordenación de la razón dirigida al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad” (*quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*) (AQUINO, 1989: 707) (de los cuales, sin duda, el más importante es el primero, en el que se hace constar que la ley es la “ordenación de la razón”, lo que permite excluir de la categoría de ley toda norma que atente contra el orden de la naturaleza y de la razón), propone Suárez un concepto de ley ciertamente diferente, como “el acto de la voluntad justa y recta mediante el cual el superior quiere obligar al inferior a hacer una determinada cosa” (*actum voluntatis iustae et rectae, quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum*) (SUÁREZ, 1856: 22).

Ha pasado ya mucho tiempo desde que Rommen advirtiera que el verdadero fundamento de la teoría jurídica y política de Suárez se encuentra en su gnoseología. Una teoría del conocimiento que ponía el acento en el conocimiento intelectual de las *sustancias singulares*, se correspondía con la tendencia a subrayar la voluntad, la acción y la libertad del hombre. Sin duda que el influjo de Escoto, especialmente visible en la teoría suareciana de la individualización de cada entidad por sí misma, modificaba el tomismo tradicional, provocando en el campo social una acentuación de la dimensión individual y personal (cf. ROMMEN, 1948: 494).

De esta potenciación de la voluntad humana, resultaba en definitiva la característica concepción suareciana de la ley, a la que se ha dirigido frecuentemente el reproche de *voluntarista*. En la determinación de si la ley consiste en un acto del intelecto o de la voluntad los tomistas no dudaban en elegir la primera opción, así como los escotistas escogían la segunda. El intento de Suárez de eludir la alternativa adoptando una tercera tesis, según la cual la ley sería un acto en el que concurren ambas facultades, aunque determinado formalmente por la intervención de una *voluntad legisladora*, era sólo una modalidad de la tesis escotista. Los defensores de Suárez objetaban que el riesgo de voluntarismo quedaba conjurado mediante el uso en la definición de ley de los adjetivos de *justa y recta* aplicados al sustantivo *voluntad*.

Sea cual fuere la conclusión a la que se llegue en esta polémica, parece claro “que para Suárez la ley no se agota en la presentación de un dato positivo encuadrado en un orden racional, sino que necesariamente tiene que ser acompañada del *acto imperativo de una voluntad*, puesto que es el *mandato* lo que convierte la disposición legislativa en *ley*” (MARAVALL, 1989: 681). Con este planteamiento Suárez atribuye un valor decisivo tanto a la voluntad como a la libertad humana. Para Suárez la ley no es tanto una norma universal de justicia, sino el resultado de la decisión del legislador.

Del mismo modo que en la filosofía jurídica de Suárez la ley es entendida como una decisión de la voluntad más que como un acto del entendimiento, así también sus ideas políticas fundamentales son vistas a la luz de una antropología de signo moderadamente

voluntarista. Exponemos ahora brevemente algunas nociones de la filosofía política de Suárez. Con presencia cierta en la obra de Grotio y Locke, las ideas políticas de Suárez constituyen la parte más brillante y más actual de su pensamiento. Ya sabemos que el primer interés cultivado por Suárez en su llegada, aún adolescente, a la Universidad de Salamanca, fue la filosofía jurídica y política. Ahora hemos de ver que en su última obra, la *Defensio fidei*, escrita en 1613, a cuatro años de su muerte, el gran filósofo y teólogo retornaba a los intereses de su juventud.

5. La *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores* y la doctrina política de Suárez

En 1613, habiendo accedido al trono de Inglaterra Jacobo I, quiso obligar a todos los católicos ingleses con un juramento que, a la vez que exigía su reconocimiento como rey legítimo, negaba todo derecho de intervención del Papa en los asuntos de Inglaterra, incluidos los espirituales. A ello el papa, Pablo V, no podía responder más que reprobando el juramento, como efectivamente hizo. Por otro lado, haciendo suya la *doctrina del derecho divino de los reyes* y poniendo en consecuencia en práctica un tipo de gobierno absolutista en un país como Inglaterra, que mal podía soportarlo, Jacobo I cometía un trágico error que terminaría desencadenando la guerra civil en la que se enfrentaron Parlamento y Corona.

Bellarmino, por lo que se refería a los intereses de la Iglesia, había acudido en defensa del Papa, explicando los motivos de su rechazo de aquel juramento. Pero no considerándolos suficientes, el nuncio del Papa en Madrid, Decio Caraffa, apeló a Suárez para que interviniera también sosteniendo la causa del pontífice. A pesar de la presión de Jacobo I ante el rey de España para que no fuera publicada, la obra fue llevada a la imprenta en 1613 con un título lleno de audacia, que rezaba *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae seactae errores*. El libro naturalmente fue condenado y dado a las llamas en Londres, como era de esperar. Pero también fue mandado quemar en París, dadas las ideas que sostenía, inaceptables tanto para el absolutismo como para el galicanismo franceses, como vamos a ver.

5.1. La *Defensio fidei* y la política de Suárez

En la *Defensio fidei*, especialmente en su libro tercero, se contienen algunos de los textos mejor pensados y argumentados de la historia moderna de las ideas políticas.

Un aspecto importante de la *Defensio fidei* es el énfasis sobre la voluntad humana bien presente en la teoría política de Suárez, así como antes veíamos en el concepto de ley del *De legibus*. En la doctrina política de Suárez dicho énfasis se advierte sobre todo en la *teoría de la delegación o transmisión del poder* que la comunidad realiza en manos del gobernante. Una comparación con el Aquinate nos ayuda de nuevo a comprender mejor el pensamiento

de Suárez. El pacto de delegación es para Tomás de Aquino un acto de concesión al príncipe de algunos *derechos objetivos* que derivan de la naturaleza misma de las cosas, siendo el poder político un elemento de la naturaleza misma de la vida social. En cambio, según Suárez, la comunidad, disponiendo libremente de un *derecho subjetivo*, trasmite el poder voluntariamente al gobernante, quien lo acepta igualmente de un modo libre y se obliga a ejercerlo en el porvenir. Así pues, el elemento decisivo de este pacto político es el vínculo que une estas dos voluntades: la del pueblo y la del gobernante, que más que atenerse a un orden abstracto lo establecen ellas mismas (cf. MARAVALL, 1989: 685).

En definitiva, la importancia atribuida a la voluntad y libertad humanas, aspecto característico de la teoría moral y política de los pensadores de la Compañía de Jesús (sobre todo de Molina y Mariana, además de nuestro autor), hace que Suárez la ponga como elemento fundante de la vida política, privilegiándola incluso sobre determinados aspectos de la naturaleza humana que concurren a la formación de la vida política, que sin duda alguna reconoce. Dice así nuestro autor:

“Formalmente considerado aunque este poder de gobierno procede sin duda de Dios, su *transmisión* a una persona concreta resulta de la *concesión* del propio pueblo, y en tal sentido es de derecho humano. El poder [del gobernante] será más o menos amplio de acuerdo con el pacto o convención que se haya establecido entre el reino y el rey. Luego, hablando sencillamente, el poder proviene de los hombres” (SUÁREZ, 1856:185).

5.2. Origen y ejercicio del poder político: la soberanía popular y la democracia

Tras determinar la propiedad del poder político que es la *soberanía*, como la última instancia política *en su orden*, procede Suárez a estudiar lo relativo al origen y al modo de ejercicio de este poder. En primer lugar se ocupa del origen del poder político.

El segundo capítulo del libro tercero de la *Defensio fidei* lleva por título “Si el poder político procede de Dios directamente o por institución divina” (SUÁREZ, 1859: 206-212: “*Utrum principatus politicus immediate a Deo sit, seu ex divina institutione*”). La idea central de este tercer libro es que el poder político, aunque tiene su *origen* en Dios, que lo ha entregado a los hombres con el acto mismo de su creación, *reside* sin embargo en la comunidad política.

En la polémica sostenida con Jacobo I, comienza Suárez recordando que el poder político es conferido inmediatamente por Dios a los hombres unidos en el Estado (*in civitatem*) o comunidad política perfecta (*in perfectam comunitatem politicam*), no en virtud de una institución positiva o de un acto particular, sino de suyo, es decir, en virtud del acto mismo por el que como Creador ha inscrito en la naturaleza humana la inclinación a unirse en sociedad con otros hombres. De ello se sigue que el otorgamiento divino del poder político

no se hace inmediatamente a ninguna persona o grupo determinado, sino a la totalidad del pueblo. En términos actuales podría decirse que la soberanía política reside en el pueblo o que la soberanía política es la soberanía popular.

Suárez considera que la tesis según la cual el poder político es conferido por Dios a los hombres de un modo *natural*, y no por institución positiva, es fácil de probar, y ello porque la existencia de este poder consta como necesaria a la simple razón natural, sin necesidad de apelar fe o a la revelación sobrenatural, siendo como es indispensable este poder para la conservación del orden y tranquilidad públicas y el logro del fin para cuya consecución el Estado ha sido creado. Que, en cambio, no ha sido concedido por Dios de un modo *positivo* lo prueba también Suárez alegando que si efectivamente el poder político hubiera sido entregado a la comunidad por medio de una institución y no de la naturaleza, no podría ser conocido por la sola razón natural, sino que debería haber dado a conocer por medio de una revelación divina. Y consta a ciencia cierta que esto es falso, dice Suárez contundentemente.

Además, al contrario de las pretensiones del rey de Inglaterra, el poder político procede de Dios y se transmite a la comunidad política, es decir al conjunto de los miembros de la comunidad política, sin intervención de intermediario alguno, de manera que “entre la comunidad y Dios no hay ningún intermediario por medio del cual este poder sea transferido” (SUÁREZ, 1859: 208). El poder político resulta, pues, del hecho mismo de congregarse los hombres en un cuerpo político “sin intervención alguna de una voluntad creada” (SUÁREZ, 1859: 208), es decir sin intervención de la voluntad del rey. Más aún, el poder político resulta de tal modo de este simple hecho “que ninguna voluntad humana puede impedirla” (SUÁREZ, 1859: 208), lo que de nuevo redundo en una mejor comprensión de la procedencia inmediata de Dios. Así pues, el rey no sólo no es mediador entre Dios y el pueblo, como pretendía la doctrina del derecho divino de los reyes, sino que es el pueblo el que media entre Dios (de quien recibe inmediatamente el poder) y el rey (en quien lo delega, si así es su voluntad). Suárez, como puede verse, invierte audazmente las pretensiones absolutistas de Jacobo I.

Así pues, podemos recapitular diciendo que, según Suárez, el poder político tiene su origen en Dios, autor de la naturaleza humana, quien, siendo necesario para el mantenimiento de la propia comunidad política, lo ha entregado naturalmente a la comunidad política en su totalidad y no a una parte de ella. El poder político, por tanto, “no reside en una persona determinada, por ejemplo, en Adán, Jacobo [rey de Inglaterra] o Felipe [rey de España], ni tampoco está por naturaleza en una persona particular; y proporcionalmente lo mismo sucede con el senado” (SUÁREZ, 1859: 208). En virtud de la razón natural no se encuentra ningún motivo por el cual el poder político deba ser atribuido a una sola persona o a un determinado grupo más que a otro dentro de la comunidad política. Por tanto, el poder político soberano sólo reside en la comunidad política en su conjunto, que lo ha recibido inmediata y naturalmente de Dios sin disposición positiva alguna.

Suárez tiene ya sólidamente establecido cuál es el origen del poder político y cuál su sujeto titular. Después, pasa a analizar lo relativo a su ejercicio, es decir, cuál es la forma de

gobierno más conforme con lo precedentemente dicho.


Que la soberanía resida en la comunidad política en su conjunto sin mediación humana de ningún tipo explica por qué la razón natural no impone una determinada forma de gobierno, tanto menos si se trata de la monarquía o la aristocracia, con las que Suárez supone ya realizada una expresa delegación del poder político. Así pues, la naturaleza no impone ninguna forma particular de gobierno y así lo ratifica la experiencia, por medio de la cual conocemos la innumerable variedad de formas de gobierno elegidas por los distintos pueblos, ninguna de las cuales “va en contra de la razón natural”. Ahora bien, esto mismo demuestra que Dios no confirió el poder político a una sola persona, con lo que habría instituido la monarquía, o a una asamblea o grupo de nobles, instituyendo así la aristocracia. Si Dios hubiera obrado en cualquiera de estos modos habría resultado instituido directa y positivamente la monarquía o la aristocracia como formas *obligatorias* e irremplazables de gobierno. Desde luego en ese caso no habría otorgado el poder político inmediatamente a toda la comunidad, sino que habría ido más allá determinando positivamente mediante qué forma de gobierno los hombres deben regir la vida pública. “Y esto no es menos falso y absurdo de la democracia que de las otras formas de gobierno, ya que, primero, como la razón natural no señala como necesaria la monarquía o la aristocracia, así tampoco lo señala para la democracia [en cuanto forma de gobierno] [...]; y segundo, porque siendo de origen divino, no podría ser cambiada por los hombres” (SUÁREZ, 1859: 208-209).

En lo tocante a si la democracia como forma de gobierno tiene su origen en una institución divina, Suárez mantiene una posición matizada, razonando del siguiente modo: “Si por institución divina hay que entender una institución positiva, hay que negar la conclusión. Si se entiende, por el contrario, una institución en cierta manera natural, puede y debe admitirse sin ningún inconveniente” (SUÁREZ, 1859: 209). Es preciso advertir la gran diferencia que se da entre las formas de gobierno. La monarquía y la aristocracia no pueden ser introducidas más que en virtud de una institución *positiva* humana, es decir, por medio del *pacto de delegación*, porque la sola razón natural no determina como necesaria ninguna de esas formas de gobierno. Como, por otro lado, monarquía y aristocracia no son exigencias de la naturaleza humana, concluye Suárez que dichas formas de gobierno no proceden inmediatamente de Dios. En cambio, la democracia podría existir sin una institución positiva, por la sola creación del hombre. Pues la razón natural dice que el poder político supremo es una pertenencia natural de la comunidad política, a no ser que sea transferido a otro sujeto mediante un pacto de delegación. Por tanto, mientras el poder político es ejercido legítimamente por el monarca o por el consejo de nobles sólo mediante delegación, su ejercicio es legítimo en la democracia por la sola naturaleza (cf. SUÁREZ, 1859: 208-209).

Ahora bien, que la democracia sea la única forma natural y originaria de un gobierno justo no significa que sea la más perfecta ni por tanto la más deseable. Es indudable que el derecho natural otorga de suyo inmediatamente el ejercicio legítimo del poder a la comunidad, pero no prescribe que dicho poder deba permanecer siempre en ella, ni que tenga que ser

ejercido inmediatamente por ella, sino únicamente que mientras la misma comunidad no haya resuelto otra cosa o hasta que no haya sido realizado legítimamente la delegación por el que tiene potestad para ello. De hecho, Suárez, como otros muchos autores de su época, considera que la forma más perfecta de gobierno es la monarquía (cf. SUÁREZ, 1859: 209).

Concluye Suárez esta sólida y argumentada exposición denegando la pretensión absolutista del rey de Inglaterra y reafirmando que la monarquía es una institución constituida por delegación del pueblo. Así pues, “ningún rey o monarca recibe o ha recibido (de ley ordinaria) el poder político directamente de Dios o por institución divina, sino únicamente por la voluntad y constitución humanas” (SUÁREZ, 1859: 209). En defensa de esta *regla áurea*, según la cual “ningún monarca recibe el poder político inmediatamente de Dios” (*Nullus principatus politicus est immediate a Deo*), motejada irónicamente por el rey inglés como el “egregio axioma de la teología”, cita Suárez en su apoyo, después de reafirmarla como “certísima y muy necesaria para comprender los fines y límites del poder político”, una larga serie de testimonios de autoridad, entre los que sobresalen los de Cayetano, Domingo de Soto y Luis de Molina entre otros.

Con la *Defensio fidei* se cierra la producción teológica de Suárez. Pocos años después Francisco Suárez entregaba su alma a Dios en Lisboa un 25 de septiembre de 1617. Hoy nos congratulamos en honrar su memoria en el cuarto centenario de dicha fecha. 

Bibliografía / Bibliography

- AQUINO, Tomás de. Suma Teológica. Parte I-II, q. 90, a. 4, co. Madrid: BAC 1989
- GÓMEZ ARBOLEYA, Enrique. Francisco Suárez, SI. Granada: Publicaciones de la Cátedra Francisco Suárez, Universidad de Granada
- HEIDEGGER, Martin. Ser y tiempo. Madrid: FCE, 1989
- HONNEFELDER, Ludger. Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce). Hamburg: Meiner, 1990
- ITURRIOZ, Jesús. Estudios sobre la metafísica de Suarez. Madrid: Estudios onienenses, 1949
- MARAVALL, José Antonio. "I pensatori spagnoli del secolo d'oro". En: Firpo, Luigi (coord.). Storia delle idee politiche, economiche e sociali. Torino: Utet, 1987, pp. 611-693
- PÉREZ GOYENA, Antonio. "Cátedras de Suárez en las Universidades de España". Razón y fe. 1917, n° 47, pp. 11-25
- PITA, Enrique. "Conmemoración de Francisco Suárez". En: GUERRERO, Juan Luis (coord.), Actas del Primer congreso nacional de filosofía, I. Mendoza: 1949
- ROMMEN, Heinrich. "Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Francisco Suárez". PENSAMIENTO. 1948, n° 4 1948, pp. 493-508
- SUÁREZ, Francisco. "De legibus". En: Vivès, Louis. R.P. Francisci Suarez e Societate Jesu Opera Omnia, t. V. París: Bibliopolam editorem, 1856
- SUÁREZ, Francisco. "Defensio fidei". En: Vivès, Louis. R.P. Francisci Suarez e Societate Jesu Opera Omnia, t. XXIV. París: Bibliopolam editorem, 1859
- SUÁREZ, Francisco. "Disputationes metaphysicae". En: Vivès, Louis. R.P. Francisci Suarez e Societate Jesu Opera Omnia, t. XXV y XXVI. París: Bibliopolam editorem, 1861
- SUÁREZ, Francisco. "Tractatus de Verbo Incarnato". En: Vivès, Louis. R.P. Francisci Suarez e Societate Jesu Opera Omnia, t. XVII. París: Bibliopolam editorem, 1860
- ZUBIRI, Xavier. "Advertencia preliminar a F. SUÁREZ, 'Disputaciones metafísicas sobre el concepto del ente'". REVISTA DE OCCIDENTE. 1935, n° 23, pp. 127-128